

江戸時代の地域社会における名所旧跡の生成と権力・伝統・娯楽

引野 亨 輔

はじめに

浄土真宗の開祖親鸞を描いた歴史小説といえば、真っ先に思い浮かぶのは、五木寛之の『親鸞』三部作^①であるが、日本仏教史を専門としている筆者にとっては、津本陽の『無量の光』^②もそれに負けず劣らず興味をかき立てられる作品である。というのも、多くの架空キャラクターが登場し、冒険活劇のような魅力を持つ『親鸞』三部作とは対照的に、『無量の光』は、篤信的な浄土真宗門徒の家に育った津本が、親鸞やその門弟の著述、さらには種々の伝記類をも博搜し、それらに基づいて親鸞像の復元を試みた歴史小説だからである。

ちなみに、そのような性格を持つ『無量の光』は、北条平次郎なる人物をめぐる印象深いエピソードから書き起こされる。やや長文となるが、以下に引用しておきたい。^③

唯円房の俗称（一般人であったときの呼び名）は、桓武平氏の子孫、北条修理介芳将の二男、北条平次郎則義であった。

平次郎は物欲が強く、無慈悲で意地が悪く、仏教とは無縁の乱暴者であった。

常に弓矢をたずさえ、野山へ狩に出ては殺生を好む、放逸極まりない悪人である。

その女房は夫とは反対に、弱者をいつくしみ憐れむ慈悲深い性格で、夫が出かけた暇を見て、親鸞の稲田草庵（茨城県笠間市）に参詣する篤信者（信仰のあつい信者）であった。

彼女はあるとき、親鸞に夫の行いをうちあげた。

「夫の平次郎は邪険な者で、家では念仏も称えられません。まことに悲しいことでございます。どうすればようございましょうか」

涙を流し申しあげると、親鸞は半紙に「帰命尽十方無碍光如来」の十字名号を書き、彼女に与えた。（中略）ある日、平次郎が外出したので、奥の一間の壁に名号を掲げ、一心に念仏を称えるうちに、日が暮れかけてきた。

名号を見つかけられると、必ず破り捨てられるだろう。急いで灯明を消し、香華をかたづけて名号を隠そうとしたが、あまりに名残惜しく、両眼に涙をたたえ、自分の不幸せを嘆いた。

そこへ平次郎が突然帰宅し、泣きぬれている女房を見て驚く。彼女は何か文字を書きつけた紙に向かい、ひとりごとを言っていた。

あやつが見ているのは、必ず密夫（密通している男）の艶書（ラブレター）に違いない。なんとという憎らしいことをしているのか。

平次郎はいきなり戸を開け、奥の間に入る。女房は驚き、名号を隠そうとした。

「この不義者めが。成敗してやる」

平次郎は腰の刀を抜くと、女房の肩から乳下へ袈裟斬りにした。

女房は血煙をたて、悲鳴を残し即死した。

平次郎は何事もなかったように女房の死骸を菰に包み、裏の竹やぶに運んで行って埋め、戻ってきて井戸端で血に染まった手を洗おうとして、息も止るほどに驚く。

彼の後ろに、今埋めてきたばかりの女房が立っていたからである。(中略)

夫婦は竹やぶへ走った。

平次郎が地面を掘り返すと、女房の死骸はなく、「帰命尽十方無碍光如来」の名号がまっぶたつに裂かれて地中からあらわれた。

女房はそれを見ると突然、狂ったように地面に額をこすりつけ、天を仰いで叫ぶ。

「どれほどの大悲をお恵みでございましょうか。未来ばかりか、この世にいるうちにこのような大慈悲をいただくとは、私の身にあまるご恩でございます」

平次郎も全身を震わせ、泣きむせびながら南無阿弥陀仏と念仏を称え、刀を抜いて自分の髪を切り落とす、女房を撫でさすって言う。

「よくぞ生きていてくれたものだ。そなたはいつのまにやら大功徳を身につけた智者(仏の知恵を身につけた人)になっていたのか。わしは今より懺悔して、お前についていきお聖人さまをおたずねいたし、仏道を教えていただこう」(中略)

平次郎はそのときから親鸞に帰依して、専修念仏の門徒となった。

ここに記される霊験譚は著名なものとはいえないが、平次郎（後の唯円）が開基したとされる常陸国河和田（現在の茨城県水戸市）の報仏寺を觀光ガイドブックで調べると、類似する話が載せられている。⁴ 平次郎が本当に放逸な乱暴者であったか、平次郎の女房が本当に名号の功德で斬殺をまぬがれたかはさておき、身代わり名号伝説は確かに現在まで傳承されているものだったわけである。津本陽は、恐らく報仏寺の現地調査によって寺院縁起を知り、『無量の光』の書き出しに利用したものと思われる。

ちなみに、河和田の唯円といえば、近代人を魅了した宗教書『歎異抄』のなかで、「唯円房はわがいふことをば信ずるか」と親鸞に呼びかけられる人物であり、『歎異抄』の作者であることを有力視されている。そこで『無量の光』では、身代わり名号伝説を起点としつつ、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」など、今も我々を魅了する数々の警句へと、巧みに話が展開していくわけである。もともと筆者は、津本陽の文章技巧を確認したいがために、長文の引用を行ったわけではない。時に文芸作品の素材にもなる名所旧跡をめぐる語りは、どのような変遷を経て現代にまで伝えられてきたのか。本稿では、この点に着目して以下の考察を進めてみたい。

なお、本稿で寺院縁起を研究素材とするに当たり、筆者の立ち位置を述べておきたい。歴史学研究の立場からすれば、縁起や由緒とは、変化することなく連続と現在まで伝えられてきたものではない。仏教諸本山や領主権力など、名所旧跡を権威付ける存在が変質すれば、一見世俗社会の利害関係とは切り離されて存立しているようにみえる縁起や由緒も、変化を余儀なくされる。⁵ また、「考証主義」的な姿勢の深化によって、かつての荒唐無稽な縁起や由緒が改変されることもあり得る。⁶ もちろん、江戸時代に客観的な考証姿勢が貫徹されていたわけではなく、例えば地域社会のヘゲモニー争いのなかで、複数の勢力が由緒地の正統性を競い合う事態も起こり得

る。⁷物見遊山の寺社参詣の増加もまた江戸時代を特徴付ける社会変化であるから、より実利的に参詣客の獲得を目指して、名所旧跡をめぐる語りが改変されることも当然あり得る。⁸

以上のごとく、種々の条件によって書き替えられていることを念頭におけば、そもそも寺院縁起は実証史学の素材に適さないのではないかと考えたくもなる。しかし本稿では、そのように諦観してしまいうのではなく、書き替えられた語りの背後にある生々しい政治抗争や価値変容に迫ることを課題に掲げ、以下の考察を進めたい。

一、江戸時代における二十四輩顕彰と平次郎伝説

さて、報仏寺に残される平次郎伝説は、どのような経緯を経て現在に伝わったのであろうか。伝説の主人公が河和田の平次郎ならぬ大部の平太郎であれば、話はもう少しスムーズに進むはずである。なにしろ常陸国那珂西郡大部郷（現在の茨城県水戸市）の平太郎といえ、永仁三年（一二九五）に本願寺第三世の覚如が著した『親鸞伝絵』にも登場する親鸞高弟である。しかも、『親鸞伝絵』のなかの平太郎は、領主に付き添って熊野神社へ参詣しつつも、親鸞の教えに従って精進潔斎を一切実行しないという印象的な人物なのである。それゆえ、江戸時代になると、浄瑠璃の舞台でも平太郎をめぐる物語は盛んに上演されることとなり、虚構の部分も含めて豊富に史料が残された。⁹なお、後述するように水戸藩では、寛文三年（一六六三）に藩領内全ての寺院を調査した「開基帳」が作成されている。¹⁰そして、そのなかの「一向宗開基帳」には、平太郎（後の真仏）の開基と伝えられる大部村の真仏寺とその由緒が詳細に記載されている。平太郎由緒地をめぐる語りは、本山本願寺のみならず、在

表① 本稿で取り上げた主な二十四輩関連書物

書名	冊数	著者	刊年
拮聚抄	2巻2冊	天旭（東本願寺派僧侶）	元禄13年（1700）
遺徳法輪集	6巻7冊	宗誓（東本願寺派僧侶）	宝永8年（1711）
二十四輩記	7巻7冊	是心（竹内寿庵）	享保16年（1731）
二十四輩巡拝記	1巻1冊	紅玉堂楓司	宝暦11年（1761）
二十四輩参詣記	1巻1冊	嶋屋長次	明和4年（1767）
大谷遺跡録	4巻4冊	先啓（東本願寺派僧侶）	安永8年（1779）
二十四輩巡拝図会前編	5巻5冊	了貞（西本願寺派僧侶）	享和3年（1803）
二十四輩巡拝図会后編	5巻5冊	同上	文化6年（1809）

地権力からも着実に承認されていたわけである。

しかし、他方で河和田の平次郎（後の唯円）についていえば、その存在を記す信頼性の高い史料は意外なほど少ない。ただ、二十四輩と称される親鸞高弟への顕彰は、覚如の時代から行われており、江戸時代には、彼らが開基したとされる寺院への巡拝記録や参詣案内も記されるようになる^①。そこで、ひとまずこれらの史料によりつつ、平次郎伝説成立の経緯を探っていきたい。

平次郎や報仏寺をめぐる語りのなかでも、出版というかたちを取って発信された最も古いものは、元禄十三年（一七〇〇）刊行の天旭著『拮聚抄』に載るものである^②。その叙述は以下のようなものであった。

報仏寺ハ、平太郎舎弟ニ平次郎ト云者アリ、聖人ノ御教化ヲ蒙リコノ度往生ノ素懐ヲトケマイラスル事ノウレシサヨトテ深クヨロコビ、ツイニ御門弟トナル、コレニヨツテ聖人光明本一幅アソバサレ形見ニトテ与ヘ玉フ、サレバ累代在家タリトイヘトモ、コノコロ長十郎代ニ巖船願入寺慧明院殿ヨリ御尋アツテ、平次郎末孫ノ由、コトニ靈宝ナト指シアゲケレバ、慧明院殿東御門跡ヘ其旨ヲ、セ上ラレ報仏寺トクダサル、サテ平次郎弟ニ平四郎ト云者アリ、カレガ子

孫イマ大和国ニ住ストナン

『拈聚抄』刊行からさほど時を置かず、宝永八年（一七一一）には宗誓著『遺徳法輪集』という二十四輩巡拝記録も刊行されている¹³。類似する表現も多いが、こちらの報仏寺に関する記載も、以下に引用しておきたい。

当寺開基唯田房ハ俗名平次郎トテ平太郎舎弟ナリ、聖人ノ御弟子トナリ如信上人ノ御代マデ給仕セリ、昔ヨリ寺号ヲ泉慶寺ト号シ累代恙ナカリシガ、承応三年ノ比国主ヨリ小寺小庵ヲ破却セラレシトキ当寺モ俗家トナリ長十郎トイヘリ、然ルニ元禄二年ノ春ノコロ願入寺主カノ長十郎所持ノ靈宝ヲ拝シタマヒ由緒ヲタツネタマフニツキ、委ク申シケレハ、コノムネ願入寺ヨリ水戸城主ヘ言上シタマヒケルニ、アルトキ城主コノ長十郎家ヘ入タマヒ、宝物拝覧マシ／＼テ先規ノゴトク法師トナリ寺院再興スヘシトテ寺領一町七反寄附シタマヘリ、コレニヨリテ願入寺主ヨリ本寺ヘ申シタマヒ翌年寺号ヲ報仏寺ト免許シタマヘリ、

イマ大和ニ
アリト云云

平次郎第二平五郎トイヘルアリ
聖人ノ御門徒トナリキノノ末孫

靈宝

- 一、光明本 聖人ノ御筆ナリ、
- 一、木仏 慈覚大師ノ作ナリ、
- 一、繪像弥陀 三幅アリ二幅ハ寺ニツタハリ、一幅ハ中納言公ヨリクタサレケリ、慧心ノ御筆ナリ、

已上三彙

『拈聚抄』と『遺徳法輪集』の記載を比較すると、そこからは、平次郎伝説（身代わり名号伝説）の展開を考える上で、重要な幾つかの論点がみえてくる。本稿では以下の三点に絞って考察を進めていきたい。

江戸時代の地域社会における名所旧跡の生成と権力・伝統・娯楽

一点目は、両書において平次郎が平太郎の舎弟とされていることである。親鸞高弟のなかでも抜群の知名度を誇る大部の平太郎については、既に触れた。そして、この平太郎と河和田の平次郎は、浄土真宗学僧の天旭や宗誓に兄弟として認識されていたのである。両者を兄弟とする認識は、江戸時代中期以降も着実に浸透していった。享保十六年（一七三一）に是心著『二十四輩記』¹⁴が刊行されると、宝暦十一年（一七六一）刊行の紅玉堂楓司著『二十四輩巡拝記』¹⁵、明和四年（一七六七）刊行の嶋屋長次著『二十四輩参詣記』¹⁶など、明確に順路や里程を示し、一般信徒の参詣案内記となり得る書物が次々登場する。それらのなかで、平太郎開基の真仏寺と、その弟平次郎開基の報仏寺は、必ず並んで紹介されているのである。ちなみに、真仏寺から報仏寺までの里程は一里半（約六キロメートル）であり、参詣地としても両寺はセット化されていたことが分かる。

さて、大部の平太郎と河和田の平次郎が浄土真宗僧俗によって兄弟と認識されていたことを確認した。親鸞高弟の多くが常陸・下総周辺に散在していたことを念頭に置くと、史実かどうかはさておき、平太郎と平次郎を東国生まれの兄弟とするこの伝承に、大きな違和感を抱く者はいないだろう。ただし、両者を兄弟とする語りは、後に大きな変容を強いられていく。その顛末については、節を改めて論じることにはしたい。

ちなみに、『拮聚抄』・『遺徳法輪集』のいずれでも、平太郎と平次郎には、もう一人の弟がおり、その子孫は大和在住とされる。このことは、実は大きな論点ともなり得る。というのも、大和国下市（現在の奈良県吉野郡下市町）には、立興寺という唯円ゆかりの寺院が存在するからである。しかも江戸時代に立興寺が主張したところによれば、同寺の開基は弟どころか唯円その人であり、唯円が死没したのも河和田ではなく下市であったとされる。ここでは、複数の寺院によって由緒地の正統性をめぐる抗争が生じているわけである。もともと、立興寺

まで今回の考察対象に含めると、話がやや複雑になるため、本稿では必要に応じて触れる程度に止めて置く。

二つ目に注目したい点は、『拮聚抄』・『遺徳法輪集』のいずれもが、「光明本」を報仏寺随一の靈宝として取り上げていることである。『遺徳法輪集』の草稿本と目される宗誓著『親鸞聖人御直弟散在記』¹⁸⁾によって、「光明本」の具体的様相を補っておくと、それは「九字十字六字名号一幅、此内二太子高僧弥陀釈迦共二一幅ノ内ニアリ」というようなものであった。つまり、報仏寺の「光明本」とは、九字（南無不可思議光如来）・十字（帰命尽十方無碍光如来）・六字（南無阿弥陀仏）の名号と、聖徳太子・七高僧・弥陀如来・釈迦如来を、一幅の掛軸に合わせて描く光明本尊を指していたわけである。¹⁹⁾もちろん、関東の親鸞門弟集団において多く用いられた光明本尊が、唯円開基と伝えられる報仏寺の靈宝であっても何ら問題はない。ただ、江戸時代後期以降の報仏寺が、自ら盛んに身代わり名号（親鸞真筆の十字名号）を喧伝し、参詣者の獲得に努めていることを念頭に置くと、元禄（宝永年間（一六八八〜一七一））に刊行された『拮聚抄』や『遺徳法輪集』において、この伝説が全く語られないことに、我々が疑問を抱かされるのは当然であろう。

それでは、報仏寺が平次郎（後の唯円）開基の寺としてだけでなく、身代わり名号の寺として喧伝されなかったのはなぜだろうか。下野国花見岡（現在の栃木県下野市）に伝わる親鸞の大蛇濟度伝説を調査した堤邦彦は、娯楽性の強い図会物や在地寺院作成の略縁起では盛んに紹介されるこの伝説が、学僧著述の二十四輩巡拝記録にほとんど取り上げられない理由を以下のように推測している。花見岡の大蛇濟度伝説は、大蛇の正体を嫉妬に狂って夫と妾を喰い殺した妻女とするような土俗的色合いの強いものであった。そこで、迷信や虚説を好まない学僧たちが、この伝説を「正しい親鸞伝」とみなさず、敢えて記録しなかったのだと。一般信徒が好む土俗的伝

説と、正統教学に凝り固まった学僧の間に生じる葛藤を鋭く指摘した堤の見解は傾聴すべきものである。ただし、『拮聚抄』や『遺徳法輪集』の記載をみれば、天旭や宗誓が親鸞の奇瑞を「権者ノシワザ」ととらえているのは明白である。つまり、衆生を救済するため、この世に現れた阿弥陀仏の化身ニ親鸞が、迷霊の済度や身代わり名号の作成を行うのは、浄土真宗僧侶にとって当たり前の出来事だった。例えば『遺徳法輪集』は、信濃国塩崎康楽寺の靈宝として「身代名号」を紹介している。⁽²²⁾ちなみにこの「身代名号」は、石山合戦に参加して斬首されかけた信徒の身代わりとなったものである。迷信・虚説を避けるため、平次郎女房身代わり名号の存在が意図的に排除されたとは考えにくい。むしろ、『拮聚抄』や『遺徳法輪集』が著された時点で、報仏寺の身代わり名号伝説はまだかたちを整えていなかったと考えるのが妥当であろう。

さてそれでは、『無量の光』でも紹介された報仏寺をめぐる語りは、どのようにして誕生したのだろうか。しかし、その謎に迫る前に、そもそも報仏寺がなぜ正規の寺院として自らの由緒を語り得るようになったのかを検討しておかなければならない。すなわち、これが『拮聚抄』と『遺徳法輪集』をめぐる三つ目の論点となる。

まず『拮聚抄』の記載に着目すると、平次郎（後の唯円）は親鸞から光明本尊を授与されるほどの高弟であったものの、その子孫は靈宝を守りつつ「在家」として河和田で暮らしてきたとされる。浄土真宗には、正規の僧侶身分ではないものの、教義に精通し、村の道場を管理運営する半僧半俗の道場主が多く存在した。⁽²³⁾天旭は、道場主のようなイメージで唯円子孫を描き出したといえる。もともと、『拮聚抄』刊行時には、岩船願入寺の強力なバックアップを得て、本山東本願寺から報仏寺の寺号を許されていたとも記される。

他方、『遺徳法輪集』の表現はやや異なる。報仏寺は、唯円が開基した頃には「泉慶寺」という寺号を持つ正

規の寺院であった。ところが、承応三年（一六五四）に水戸藩の寺院統制によって廢寺となり、唯円子孫も還俗したとされる。この後の展開は、『拮聚抄』とおおよそ同じである。元禄二年（一六八九）に願入寺のバックアップで水戸藩から寺院再興を許され、東本願寺から改めて報仏寺の寺号を賜ったというのである。

いずれの場合でも、願入寺の慧明院なる人物がキーパーソンとなって報仏寺を創設もしくは再興させたとするわけだが、俗人の家が寺院へ昇格したのか、直前に破却された寺院が再興を果たしたのかでは、意味合いがかなり異なってくる。『拮聚抄』と『遺徳法輪集』の記載では、どちらがより史実に忠実なのだろうか。次節では、水戸藩の宗教政策に注目しつつ、報仏寺誕生の謎を探ってみたい。

二、徳川光圀の名所旧跡創出と報仏寺

さて、本節の目的は、水戸藩の宗教政策に注目しつつ、報仏寺が創設もしくは再興された元禄年間（一六八八〜一七〇四）の状況に迫ることである。もともと、水戸藩の宗教政策については、既に多くの研究者が言及してきた。古くは辻善之助が、寛文六年（一六六六）に水戸・岡山・会津の三藩で立て続けに実行された寺院整理を、江戸時代の典型的な宗教統制策として紹介している。²⁴ また圭室文雄は、「開基帳」・「破却帳」などの史料を駆使し、水戸藩の寺院整理における処分寺院の実態や、藩主徳川光圀の政策意図を明らかにした。²⁵

ちなみに、辻や圭室が水戸藩の寺院整理を取り上げた目的は、江戸時代前期における排仏的風潮の高まりを指摘し、仏教の衰退を論じるころにあった。そこで、二代藩主光圀の理念は九代藩主斉昭の天保年間（一八三

〇(一八四四)における寺院整理へ受け継がれ、さらに明治新政府の神仏分離政策をも引き出したと、衰退する近世仏教イメージが明快に示される。他方、光圀に寺院保護の施策がみられることについては、老成による排仏思想の穏健化といったかたちで片付けられてしまふ傾向が強い。

しかし、圭室による丹念な史料分析は、結果的に近世仏教墮落論の枠組みに収まりきらない、水戸藩の宗教政策の深部を探り当てているとも評価できる。すなわち水戸藩は、寺院整理実施に先駆け、寛文三年に藩領全寺院を調査対象とした「開基帳」を作成している。そして、圭室が「開基帳」から後に処分された寺院の特徴を分析したところ、開創年代は一五〇〇〜一六〇〇年代、檀家数は五十軒以下に集中していたのである。「破却帳」に記された寺院整理の基本方針も、この処分結果に照応している。水戸藩が最も警戒していたのは、経営不安定な小寺・小庵の増加により、檀家の奪い合いが生じ、由緒ある大寺まで衰微に及ぶ在地社会の現状だったからである。

試みに「開基帳」に書き上げられた水戸藩領内の全寺院数を確認すると二三七七ヶ寺となる。同時期の水戸藩領における村数は五七五村なので、一村平均四ヶ寺もの寺院が存在したことになる。一六〇〇年代の日本社会における寺院数の激増は、江戸幕府が民衆に檀家制度を強制したため、生じたものと解釈されてきた。しかし、近年では、死後の安寧を求める民衆のなかから寺院創設の要求が高まっており、幕府はその風潮を利用したに過ぎないというとらえ方も登場している。⁽²⁷⁾「開基帳」からみえてくるのも、このような急増し続ける小寺・小庵の姿である。そして、たとえそれが在地社会の要求に基づくものでも、全体的にみれば寺院経営は不安定化していた。以上のような実状から考えると、光圀のねらいは、儒学重視を基調とした仏教排斥ではなく、むしろ幕府の基本方針に従って、檀家制度の担い手となり得る諸宗寺院を創出するところにあったと評価できる。

このような水戸藩の宗教政策に対する理解を、さらに一歩進めたのが長谷川匡俊の水戸藩檀林研究である。²⁸長谷川によると、徳川光圀が行った幾つかの寺院保護は、急進的な排仏姿勢の後退だけでとらえられるものではなく、明確な政治的意図を含むものであった。光圀の政治的意図を端的に述べると、それは藩領内における仏教諸宗檀林の確立ということになる。檀林とは僧侶の養成機関であるが、中世の談義所が八宗兼学を基本としていたのに対して、宗派ごとに編成され、宗派教学への精通や住職資格の獲得を目的に掲げる点に特徴がある。²⁹光圀の寺院保護も、浄土宗なら瓜連常福寺、天台宗なら吉田葉王院、日蓮宗なら稲木久昌寺というように、宗派ごとの檀林整備に向けた明確な展望が見出せる。しかも、光圀は仏教諸宗本山から高僧を招請して、檀林寺院の僧侶養成機能向上にも努めた。仏教諸宗本山が幕府の要請に応えて宗派ごとの中央檀林を整備する最中、光圀は藩領内でも地方版の諸宗檀林体制確立を目指していたといえる。

さて、水戸藩前期の宗教政策がみえてきたところで、話を報仏寺に戻してみたい。『遺徳法輪集』によれば、小寺・小庵を破却せよという指示が承応三年（一六五四）に水戸藩主から下され、唯円開基の泉慶寺も俗家になったとされる。小寺・小庵を標的とした寺院整理は、光圀が目指した宗教政策そのものなので、『遺徳法輪集』の表現は、一見すると『拮聚抄』よりも史実に忠実な印象を受ける。ただし、良くみるとこの記載は不自然である。というのも、承応三年といえは、光圀の父にして初代水戸藩主の徳川頼房が存命中の時期であり、当然光圀は世嗣として江戸藩邸で暮らしていた。さらにいえば、頼房も慶安二年（一六四九）四月に水戸藩領から江戸藩邸へ戻った後は、明暦三年（一六五七）二月まで江戸詰めを続けている。³⁰要するに、承応三年の水戸藩領には、寺院整理を強力に推し進めた光圀はおろか、そもそも藩主が不在だったのである。

もちろん、頼房が江戸藩邸から指示を出し、泉慶寺を廃寺処分にした可能性も、全くないわけではない。しかし、小寺・小庵の破却とは、はっきりした方針を定め、広域に強行することで、初めて効果が上がる施策である。多くの小寺・小庵が散在するなか、泉慶寺のみ他に先駆けて廃寺処分にされたというのはあまりに不可解である。それでは、承応三年という年が誤記で、泉慶寺は寛文三年もしくは同六年に光圀の指示で俗家となったのだろうか。結論からいうと、この推測も成り立たない。「一向宗開基帳」に泉慶寺や報仏寺の記載はないし、そもそも河和田村に浄土真宗寺院が存在していないのである。⁽³¹⁾唯円の子孫とされる長十郎は、やはり『拮聚抄』が述べるごとく、村の道場主的な存在として、靈宝の光明本尊を大切に守り続けてきた人物と考えるのが妥当であろう。

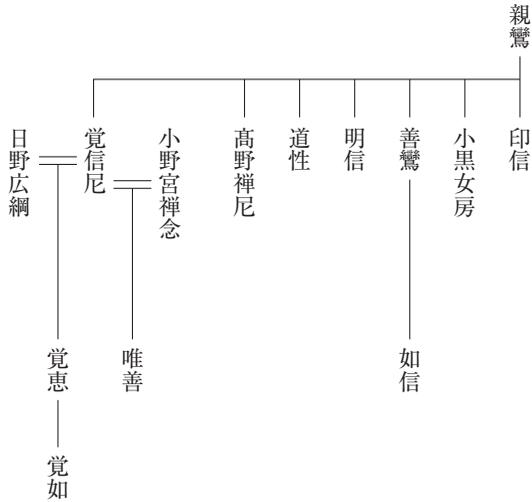
もつとも、そうなると次にかかるのは、俗家に過ぎなかった長十郎が、元禄年間に正規の寺院へ昇格できた理由である。光圀が単純な排仏思想の持ち主でなかったとしても、開創間もない小規模寺院を経営安定化の阻害要因として目の敵にしていたのは事実である。唐突に俗家を正規寺院へ格上げすることは、光圀の理念に反しなかったのだろうか。そこで、この特例措置の背景を探るべく、『拮聚抄』・『遺徳法輪集』がキーパーソンとして挙げる願入寺の慧明院に焦点を当ててみたい。というのも、実はこの願入寺こそ、光圀が最大級にてこ入れを行い、水戸藩随一の名所旧跡へと創り上げていった浄土真宗寺院だからである。

願入寺は「一向宗開基帳」に記載のある寺院なので、まずはこの史料に基づいて、寛文三年当時の寺院規模を復元しておこう。⁽³²⁾後に茨城郡宮田村（現在の茨城県大洗町）へと伽藍を移すことになる願入寺であるが、この当時は久慈郡久米村に存在した。末寺は二十三ヶ寺、檀家は一五〇〇人存在し、末寺数・檀家数ともに水戸藩領内

の浄土真宗寺院のなかでトップに位置していた。光圀のてこ入れを待つまでもなく、願入寺は藩内浄土真宗寺院の最大勢力であった。もつとも、浄土真宗寺院は願入寺に限らず除地・寺領が少なく、願入寺の場合、課税免除の除地四石四斗四升七合を所持するのみであった。浄土宗の常福寺が幕府公認の寺領である朱印地一〇〇石、天台宗の薬王院が五十石を有していたのに対して、年貢収納可能な寺領は一切所持していない。

しかし、末寺数・檀家数よりも強く願入寺を特徴付けていたのは、如信によって創建されたとする開基伝承である。如信は、浄土真宗の宗祖親鸞の孫であり、本願寺第二世に数えられる人物である。ただし、大教団を率いる第八世蓮如のような指導者を思い描いてしまうと、如信の人物像を見誤ることとなる。如信の父に当たる善鸞は、東国布教中に親鸞高弟たちと対立し、京都にいる親鸞から義絶されてしまった人物なので、父に付き従っていた如信も、生涯の大半を関東で過ごした。もつとも、祖父親鸞の月忌法要に際して上洛することもあったらしい。親鸞の末娘覚信尼の孫であり、京都で仏道修行中だった若き覚如も、上洛中の如信から教えを受けたとされる。そして、後に大谷廟堂（親鸞の墓所）を本願寺として寺院化し、寺務に携わることとなった覚如は、自らを如信より血脈相承された本願寺第三世と主張し、如信を親鸞から血脈相承された第二世と位置付けたのである。如信と覚如の関係を系図で示しておくと同①のようになる³³⁾。

覚如が強引ともいえる血脈相承を主張した背景については、重松明久の的確な指摘がある³⁴⁾。すなわち、覚如の時代において、親鸞の子孫を教団の長と仰ぐ意識は希薄であり、親鸞の高弟やその後継者たちが、個別に形成した集団（門流）のなかで各々強い指導力を発揮していた。なかでも了源率いる京都渋谷仏光寺の勢力伸長は目覚ましく、覚如の立場を危うくするものであった。そこで覚如は、親鸞から如信へ、如信から覚如へとという法脈+



図① 如信と覚如の関係

(重松明久『覚如』238頁より必要箇所を抜粋)

血縁のつながりを強調し、血縁者のみが持つ正統性を打ち出さざるを得なかったわけである。

さて、覚如が置かれた複雑な政治的環境のなかで、本願寺の寺務に携わったこともない如信は本願寺二世となったのだが、それはあくまで教団の正統性を裏付けるために用いられたレトリックであり、当の如信やその子孫は東国に建立した坊舎(後の願入寺。当初奥州大綱に存在したが、戦乱によって浪々とし、第十二世如正の時代に常陸国久慈郡久米村へ移転)で信仰生活を送り続けたようである。この話に強い関心を抱いたのが、徳川光圀その人であった。光圀と願入寺の関係については、享和三年(一八〇三)に願入寺で刷られた「水戸岩船願入寺来由略縁起」に詳しい

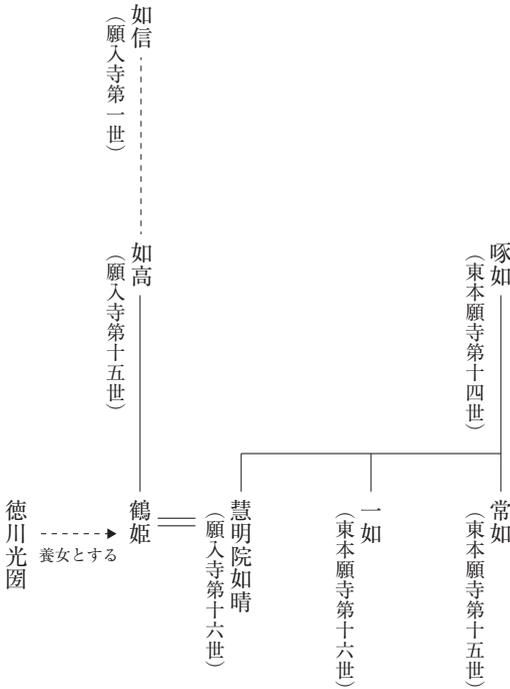
ので、以下に引用しておこう。

時に水戸黄門源光國卿国郡を巡見し給ひ、寛文五年乙巳十月寺社の法令を定て、由緒これなき新建の寺社ハ悉く毀廢し、由緒正しき寺院は懇勤に造立し給ふ、具に行実記載かことし、此時に臨て源光國卿久米村願入寺へ御狂駕ごきやがありて寺院の来由を問せ給ふ、よつて如高御坊答へたまわく、当寺ハ本願寺第二世如信上人開闢の梵薙にして嫡男浄如より以来血脈相承今におみて退転なし、京都本願寺ハ覚如上人へ附禹つぐみして浄土真

宗第三祖の法主と定め給へるなりと、則願入寺旧記并系譜等披覽にそなへ給ふ、源義公これを熟覽まし／＼て仰にのたまわく、嗚呼緣由寔に炤然たり、法流血脈（う）写瓶相承宗門におゐて豈比類あらんや、感嘆すくなからず侍るなりと、其日も夕暮に及びぬれば各退出し給ひけり、かくて延宝元年癸丑三月琢如上人三回の御法会について如高御坊上京、同年五月廿五日源義公御帰国、翌廿六日水戸寺社奉行山縣源七・横田庄三郎より久米邑願入寺へ飛脚到来（中略）今般水戸中納言殿思召をもつて如高御房の息女鶴姫を水戸家御養女となし給ひ、本願寺御連枝を招請ありて配偶し、願入寺を再興せんとの御所望なりと、両士よりもふし達せらる、則ち此をもむき水戸家より京都へ申達し是あり、依之琢如上人御子慧明院殿如晴御房同年十月廿二日水戸城内へ下着ありて、夫より岩船山造営を企て給ふ、遂に翌年甲寅二月殿堂門普こと／＼く造立の事畢り給ふ、よつて同年七月朔日慧明院入院まし／＼、水戸家より鶴姫君入興ありて配嫁とし、水戸殿御宗門連枝として寺領三百石余を寄附して、永く関東真宗第一の寺院仏法弘通の霊場となれり

願入寺の略縁起によれば、光圀の同寺への介入は寛文五年（一六六五）十月に始まった。寛文年間といえ、従来の研究では水戸藩領内に廃寺政策の嵐が吹き荒れた時期とされている。もともと、光圀の真意が檀家制度を担い得る安定した寺院の創出にあったことは、本稿で既に示した通りである。そして、略縁起もまた、光圀が願入寺を訪れた目的は由緒正しい寺院の取り立てにあったと主張する。すなわち、願入寺第十五世如高から、如信こそ本願寺二世である旨を聞いた光圀は、血脈相承比類なき由緒地が水戸藩領に存在することに感嘆したというのである。ちなみに筆者としては、藩領内の諸宗檀林整備こそ光圀のねらいであったとする長谷川匡俊の指摘を踏まえ、願入寺への介入もまた、藩領内の浄土真宗寺院にとって長となる存在の創出が最終目的であったと考

えている³⁶⁾。ただ願入寺取り立ては、後述するように光圀の個人的志向がかなり入り込んだものでもあったから、そこに何か特別な感情を想定することは可能である。なにしろ光圀といえば、兄の頼重を差し置いて藩主になつてしまったため、長幼の序に反した自分を責め、兄の子を養子に入れてまで名分を正した強烈な個性の持ち主なのである。³⁷⁾本来なら本山本願寺の宗主を勤めるべき血筋でありながら、不満をかこつこともなく、地方寺院の住職に甘んじているという如高の告白に、光圀が人倫の根幹を見出した可能性は高い。



図② 願入寺歴代住職と水戸藩主・東本願寺宗主の関係
 (「水戸岩船願入寺略縁起」に基づいて作成)

そこで、光圀は強力な指導力を発揮し、願入寺の復権に乗り出していった。如高の娘である鶴姫を光圀の養女に迎え、その鶴姫と現東本願寺宗主の近親者を婚姻させるというのが、水戸藩から願入寺へ提案された秘策であった。延宝元年(一六七三)、東本願寺第十五世常如が、先代琢如の子で自らの弟でもある慧明院如晴の願入寺入院を承諾したことで、この秘策はみごとに成就した(図②参照)。如晴はまず鶴姫との婚儀のため水戸城へ入り、その間に願入寺は水戸

城から水運の便も良い茨城郡宮田村（後に磯浜村と改称して鹿島郡に編入）へと移転された。そして翌年、水戸藩主・東本願寺宗主いずれとも深い縁を持つ如晴は、その格式に相応しくリニューアルされた願入寺へ、満を持して入院したわけである。略縁起によれば、三〇〇石余という破格の寺領が寄進されるなど、願入寺を関東随一の霊場とする光圀の試みは、その後も続いたとされる。

さて、略縁起を信じる限り、願入寺を新たな名所旧跡へ仕立て上げようとする光圀のでこ入れは相当なものであった。ただし、参詣者を誘引するために作成された略縁起が、史実をそのまま反映しているとは即断できない。そこで、より信憑性の高い史料として『水戸義公全集』に載る願入寺宛の光圀書簡に注目してみたい。⁽³⁸⁾ 願入寺に宛てられた光圀書簡は一〇〇通近く残されているが、そのなかでも七月十三日付・岩船院主慧明院宛の書簡は、願入寺と光圀の関係性を探る上で貴重な史料である。

侘二而候へハ此段申にくく候へ共、貴僧之御事二候へハ無腹蔵申進候、⁽³⁹⁾ 下官義も兼々 御門主思召之通二存候へ共、願入寺事、久敷退転、⁽⁴⁰⁾ 四輩よりも却下座之様二人々存罷在候所を、下官代二如信上人之御旧跡を取立申度願望二而候へとも、御本寺を始、天下之勢何とも大水を手にて防候様二御座候故、御連枝之内を申下、此勢二而願入寺を取立可申と存、先年貴僧を申下候、依之、先ハ願入寺かましく成、下官大慶之事二御座候、此上ハ任官昇進之事、此一事二止申候（中略）然所二当御門主之思召、無当家遠近之差別、如信上人之血脈を專二思召、願入寺を御立可被成との事、対貴僧而ハ遠慮も御座候へとも、御連枝ハ数多之事類も御座候二、夫を指越、良丸殿と御座候段、別而寺之規模と存、珍重不過之存候、依之得度之事延々二成候而ハ如何二候間、弥近々二被成可然存候、乍推參、儀式等二被付御心尤二存候、得度済候ハ、官位之御沙汰可有

候、哀願ハ直叙法眼と致度事と存候、以上

この書簡は、慧明院如晴に対して、光圀が良丸（如晴の息子）の得度式完了と、その後の任官昇進成功を氣遣う内容のものである。『水戸義公全集』に収録された他の願入寺宛書簡をみると、如晴は良丸に得度式を行わせるため、元禄十三年（一七〇〇）に長期在京し、本山東本願寺との交渉に当たっている。この書簡も、年の記載はないが、恐らく同年に、水戸藩領で隠居生活を営む光圀から、京都の如晴へ宛てて出されたものであろう。

注目したいのは書簡前半部分である。ここで光圀は、本願寺二世如信開基の寺院ながら、戦乱によって零落し、人々からその格式を認知されていなかった願入寺のかつての惨状を嘆いている。願入寺が「四輩」よりもかえって下座にみられていたという回顧は、このままだと意味不明だが、あるいは二十四輩を意識した発言であろうか。確かに水戸藩領には、二十四輩によって開基されたという浄土真宗寺院が十ヶ寺以上存在し、知名度で願入寺を凌駕していたものも少なくない。そこで光圀は、東本願寺宗主の近親者、つまり慧明院如晴を願入寺へ迎え入れ、如信開基寺院の本来の格式を取り戻したと自画自讃してみせる。そして、後は寺院の格式に相応しい僧官を手に入れるため、良丸を得度させ、本山東本願寺へ任官昇進を願うのだと意気込む。こうしてみると、略縁起の記載に誇張はなく、むしろ光圀の情熱的ともいえる働きかけによって、願入寺は水戸藩随一の名所旧跡へ仕立て上げられていったといえる。

ちなみに、良丸の得度式は元禄十三年十一月十八日に済み、朗報に接した光圀は如信の木像を自刻して願入寺に贈った。翌月六日に光圀は没するが、切望していた任官昇進が頓挫することはなく、元禄十五年（一七〇二）に良丸は権少僧都となっている。

さて、光圀と願入寺の関係をたどることに少々紙面を割き過ぎてしまったが、ともあれ水戸藩における浄土真宗寺院の秩序は、光圀による願入寺への強力な介入を経て形成されていることが明らかになった。それを踏まえると、報仏寺が水戸藩の寺院整理方針に一見反するかたちで創出されていく理由にも見当が付く。少なくとも浄土真宗寺院に関する限り、光圀の方針はかなり恣意的なものであり、重視すべきは願入寺を長とする寺院秩序の確立であった。そこで如晴は、長く光明本尊を守り続けてきた長十郎の家に注目し、光圀に言上して例外的に寺院化を認めさせたのだろう。

『拮聚抄』・『遺徳法輪集』といった学僧作成の巡拝記録ではなく、在地に残されている史料からも、報仏寺創出に際した願入寺の関与を窺い知ることができる。例えば、常陸国鹿島郡鳥栖村（現在の茨城県銚田市）の無量寿寺には、「常水府寺社秘録目録」という水戸藩領内の寺院記録が残されている。³⁹ この史料によれば、報仏寺の建立は元禄二年（一六八九）であり、建立と同時に願入寺の末寺へ組み入れられているのである。

なお、如晴と光圀のでこ入れで知名度を上げた名所旧跡は報仏寺だけではない。現在、喜八阿弥陀の名前で知られるお堂も、両者によって名所化された典型例といえる。『遺徳法輪集』によると、喜八阿弥陀の由緒は以下のようなものである。⁴⁰ 昔、常陸国茨城郡与沢村（現在の茨城県小見玉市）に与八という者がいた。与八には妻がいたが、難産で命を落とし、幽霊となって毎夜泣き叫んだため、村人たちは恐れおののいた。そこで、与八から懇願された親鸞が、小石一つ一つに浄土三部経の文字を書き写し、亡妻を弔った塚に埋めると、幽霊はめでたく往生を遂げた。ここまでなら、堤邦彦が指摘する土俗的色合いの強い親鸞伝説そのものだが、『遺徳法輪集』は最後に以下のような話を紹介する。

コノ与八ガ子孫イツノ比ニカ天台宗トナリケルニヤ、今厭良房（靈宝を管理する与八の子孫―筆者注）モ初
ハ天台宗ニテ俗名ヲ喜八ト申シケルガ、水戸中納言^{公諸}カノ靈宝ヲ拜シタマヒ、カ、ル大切ナル靈宝ヲ伝ヘナ
ガラ其由緒ヲソムキ先祖ノ本意ヲ失フコト道ニアラズ、ハヤク真宗ニ帰シテコノ宝物ヲ崇ヨト仰セラレケレ
バ、城主ノ仰ニマカセ今年浄土真宗トナリ、願入寺主^{明如}ノ弟子トナリ、剃髮シテ厭良房トソ申シケルト^云

与八の子孫喜八は、親鸞真筆と伝えられる三幅対（阿弥陀如来絵像・善導大師絵像・聖徳太子絵像）を与沢村
にて守り抜いてきたが、僧侶身分ではなく、それどころか光圀治世には天台宗の檀家となっていた。そこで、光
圀自ら浄土真宗への改宗を勧め、如晴の弟子として剃髮させた。やはりここでも、光圀と如晴は精力的に在地伝
承を顕彰し、最終的に願入寺を中核とする寺院秩序のなかへ取り込んでいることが分かる。ちなみに如晴は、経
石が埋まっている与八妻女の塚に柵をめぐらせて自らの支配地にするが、報仏寺の場合と異なり、喜八阿弥陀を
正規の寺院として願入寺の末寺へ加えることはかなわなかった。

以上のように、徳川光圀は単純な排仏論者ではなく、水戸藩領内の名利創出に大きく貢献していた。^①特に浄土
真宗についていえば、願入寺の如晴と光圀の関係は養父とその娘婿という濃密なものであり、両者によって創出
された名所旧跡は多い。現在唯円開基の寺院として知られる報仏寺も実はその一つであり、本来なら小寺・小庵
が次々と整理されている時期に、如晴のでこ入れにより奇跡的に寺院化を果たしていたのである。

三、「考証主義」と「商業主義」の衝撃

前節では、領主権力が名所旧跡（特に寺院）に与える影響について検討した。ある名利が存続し得るか、破却されるかの決定権を握っているわけだから、領主権力の影響力がきわめて大きなものであることは間違いない。もつとも、報仏寺に限っていえば、平太郎の弟平次郎によって開基されたとする点、親鸞真筆と伝えられる光明本尊を靈宝とする点など、由緒自体は在地社会で形成されてきたものであり、領主権力による名所旧跡の創出は、それにお墨付きを与えるかたちで進められた。

他方、若年から親鸞旧跡の調査に努めてきた浄土真宗学僧の先啓が、安永八年（一七七九）に『大谷遺跡録』を刊行して自らの見解を世に問うと、在地社会に定着していた二十四輩寺院をめぐる語りの多くは根底から覆されていく。それはいかなれば「考証主義」の衝撃であった。先啓の「考証主義」とはいかなるものであったのか。以下では、『大谷遺跡録』の附録に当たる「諸寺異説彈妄」を例示しつつ検討してみたい。⁽⁴³⁾

興宗寺は、覚如上人の御弟子、田島行如房の遺跡也。『慕婦絵』に覚如上人面受門弟の列に行如とあり、傍に田島興宗寺と記せり。『顕誓記』には、田島興宗寺和田信性、あひ共に覚如御在国の中御勸化を受られし法徒也と云へり、然るを『宝永記』には、当寺は往古は天台宗也、聖人左遷の時御弟子となると。又『享保記』には、但馬の刺史北条弥次郎宗之と云、聖人の弟子となり、所縁有て越前に来り、一字を造立すと云。⁽⁴⁴⁾之れみな虚談也。

興宗寺は、現在も福井県に存在する浄土真宗の名刹だが、先啓は『慕婦絵』や『顕誓記』を引用しつつ、ここ

が覚如高弟の開基寺院であると明言する。『慕婦絵』とは、覚如の息子である従覚が撰述した父親の行状絵巻である。『顕誓記』とは、蓮如の孫である顕誓が著した浄土真宗史『反古裏書』を指している。先啓は、これらをかきわめて信憑性の高い史料と位置付け、自らの主張を補強するわけである。他方、『宝永記』とは『遺徳法輪集』、『享保記』とは『二十四輩記』のことで、いずれも本稿で既に登場した巡拝記録や参詣案内である。これらも丹念な実地調査に基づいて記されているのだが、興宗寺を親鸞高弟の開基とする両書の主張は、先啓の手にかかれば怪しげな虚談と一笑に付されてしまう。

要するに、信頼し得る史料を逐一明示しつつ、在地伝承の妥当性を検証していくのが、先啓によって採用された「考証主義」の作法であった。『大谷遺跡録』はこの「考証主義」の姿勢において『拮聚抄』や『遺徳法輪集』といった先行する書物と一線を画していたといえる。ちなみに、先啓（一七二〇～一七九七）と同世代の学僧に着目すると、同じような姿勢を重視する者が多い。例えば、僧樸（一七一九～一七六二）は、歴代宗主の著作と伝えられる聖教に厳しい「考証」を加え、『真宗法要蔵外諸書管窺録』のなかでその多くを偽書と断定した⁴⁴。

また、玄智（一七三四～一七九四）は先啓より一世代後の学僧だが、享保二年（一七一九）の刊行以来人気を博していた宗祖伝『親鸞聖人正統伝』に批判的な見解を示すなど、宗祖伝の「考証」に情熱を傾けた⁴⁵。二十四輩寺院に対する先啓の発言は、かなり攻撃的で反発を引き起こしやすいものにみえる。しかし、その一方で「考証主義」という新しい時代の価値観に則り、きわめて効果的に発信されたものでもあった。

それでは『大谷遺跡録』刊行後、報仏寺をめぐる語りはどのような変容を強いられたのだろうか。まずは「諸寺異説弾妄」を引用して、先啓の報仏寺評価を確認してみたい。⁴⁶

河和田報仏寺 『宝永記』云、唯円房は俗名平次郎とて平太郎弟也。又平次郎弟に平五郎といへるあり。聖人の御門徒となりき。其末孫今大和にありと。近來は北条平太郎、弟平次郎、十九歳にして御弟子となり、河和田に居住せり。聖人御帰洛の後、唯円五十三にて上洛し、聖人へ給仕し、御遷化の後、建治年中和州下市に下り、草庵をしめ、老後に河和田に下り、正応元年上都して覚如上人に謁し奉り、翌年二月六日六十八歳下市にて往生せりと。これ河州立興寺及び報仏寺の説也。此説、ただ信用しがたし。其故は、六十八歳正応二年の寂なれば、十九歳の時は、高祖御帰洛の後御歳六十八。仁治元年、門弟に列る。五十三にて上洛し、聖人へ御給仕と云へり。唯円五十三は、文永二年なれば、高祖御遷化十三年の後也。何ぞ御給仕申んや。

先啓は報仏寺に対しても遠慮なく「考証主義」の姿勢を貫いていく。大和国下市立興寺と報仏寺の寺伝によれば、平次郎（後の唯円）は大部の平太郎の弟にして親鸞の直弟子であり、正応二年（一二八九）に六十八歳で没したとされる。⁴⁷しかし、先啓にとって、この寺伝は信用に値しない。というのも、没年から逆算すると、平次郎が弟子になったという十九歳の頃に親鸞は既に関東を去って京都へ戻っているし、給仕をすべく上洛したという五十三歳の頃に親鸞は既に没している。これでは平次郎は、弟子入りも給仕もできないというわけである。念のため付言しておく、筆者は、先啓以前の浄土真宗僧俗が、稚拙にも寺伝の矛盾に気付かず、それを盲信していたと主張するつもりはない。塩谷菊美が指摘するように、血縁関係のない僧侶を実際の兄弟として描いたり、開基僧の諸国遍歴を異常に長く描いたり、寺院縁起は「型」を守って叙述されるものである。⁴⁸見得を切る歌舞伎役者へ観客が拍手喝采するように、寺院をめぐる語りもお決まりの「型」として受容されていたのだが、先啓はそこに異質な論法を持ち込むことで語りの変容を迫ったといえる。

もつとも、先啓の「考証主義」は、江戸時代中期という時代環境のなかで、しかも浄土真宗学僧の流儀で創り上げられたものである。近代的な実証史学とは、類似する点もあれば齟齬する点もある。近代実証史学の徒であれば、右のようにつじつまの合わない寺伝を前にした時、まず寺伝そのものの成立過程に疑いの目を向けるだろう。ところが、立興寺と報仏寺の寺伝に決定的な矛盾点を見出した先啓は、なぜか唯円の没年には一切疑問を抱くことなく、以下のようにして矛盾を解決へと導いていく。

私考に大納言弘雅阿闍梨、唯円を慕ふて河和田に下り、弟子となり、唯善房と名く。尤も智徳なる唯善なれども、『二期記』等の意、我慢強気の人なれば、中々唯円の徳を慕ふ許にはあるまじと思慮すること多年、然るにかの存覚の『二期記』に小野宮禪念坊を唯円父とあり。ことに高祖御帰洛後、六十八歳の時、御弟子となれり。唯善の師範とたのみ玉へば、道理としても禪念坊の息男なるべし。況や唯円父とあるをや。決定必定、禪念房息にして、唯善とは別腹の兄弟也。中古の邪推不当の至なるべし。平太郎、河和田に請して化導せしむ。是故に後代平太郎に親き人也。弟なるべしと誤り伝ふとみゆ。

ここで唐突に、報仏寺の寺伝には描かれてこなかった唯善という人物が登場するため、簡単に解説を加えておく⁽⁴⁹⁾。唯善は、親鸞の娘である覚信尼と小野宮禪念の間に生まれた。覚信尼は日野広綱と結婚して覚恵(覚如の父)を生むが、広綱と死別した後に小野宮禪念と再婚している⁽⁵⁰⁾ので、唯善にとつて覚恵は異父兄に当たる(図①参照)。ちなみに唯善は、大谷廟堂の私有化を画策するも失敗し、親鸞の影像と遺骨を奪つて鎌倉へ逃亡した、いわくつきの人物でもある。一見するとあまり報仏寺との関わりを見出せそうにない唯善に、先啓がここで言及したのは、恐らく『最須敬重絵詞』を意識したためであろう。

『最須敬重絵詞』は、門弟の乗専が撰述した師匠覚如の伝記である。河和田の唯円に関する信頼性の高い史料があまり存在しないことは既に述べたが、『最須敬重絵詞』と後述する『慕帰絵』は、本願寺教団に残された貴重な記録といえる。まず『最須敬重絵詞』についてみると、唯善は若年に修験として関東の山林を巡っていたとされ、その唯善を親鸞の教えに導いた師範が唯円であると記される⁵⁰。もともと先啓は、唯円がなぜ性格に難のある唯善を弟子にしたのか、長年疑問を感じていたそうだが、ある時『二期記』を読んで腑に落ちたという。なぜなら『二期記』は小野宮禅念を唯円の父と記していたからである。

ここで先啓が紹介する『二期記』とは、息子の慈観が父親存覚の生涯を記した『常楽台主老納二期記』、別名『存覚一期記』のことだが、より正確を期すなら享保三年（一七一八）に出版された刊本の『二期記』としておくのが良い。というのも、かつて西本願寺の写字台文庫に所蔵されていた龍谷大学の『二期記』など主な写本を確認しても「唯円」の文字は確認できないのに対して、享保三年版の刊本では「禅念坊讓状」という文字の右脇に「唯円父」の傍注が付されているからである⁵¹。先啓は多くの人が読み飛ばしそうなこの傍注に着目し、河和田の唯円が小野宮禅念とその先妻（覚信尼と再婚する前の妻）の息子であったと、斬新な推論を展開する。

長く唯円＝大部の平太郎弟説を守り抜いてきた報仏寺の住職はさぞ驚愕したことだろうが、我々にとっては少々話が複雑になり過ぎたので、ここで先啓の主張を整理しておこう。先啓は、立興寺と報仏寺の寺伝に近代実証史学にも似た手法で切り込み、時系列上の矛盾点を見出した。ただし、そこから寺伝の全体像へと疑いの目を移していったわけではない。唯円が正応二年に六十八歳で没したというなら、弟子入りしたとされる十九歳は仁治元年（一二四〇）に当たり、六十八歳の親鸞は既に関東から京都へ戻っていたことになる。それでは、なぜ唯

円は在京中の親鸞に弟子入りできたのか、というのが先啓の思考順序であった。そこで、唯円＝小野宮禪念の息子説を持ち出せば、京都で生まれ、在京中の親鸞に弟子入りしたとしても不自然さはなくなる。『最須敬重絵詞』では、唯善が唯円を師匠と仰いだと記されているが、これに関しても先啓は、唯円＝唯善の異母兄という要素を加えることで無理なく理解できると結論する。常陸国の地名を冠した河和田の唯円という通り名も大した問題ではない。先啓は、親鸞直弟子として京都で修行に励んでいた唯円の名声を聞きつけ、大部の平太郎が唯円を常陸国へ呼び寄せたのであろうと推測する。さらに、たまたま名前が平太郎と平次郎だったから、後世の人が二人を兄弟であると勘違いしたのだと、誤伝発生の経緯まで説明して、立興寺・報仏寺の寺伝に対する先啓の言及は締め括られる。このようにアクロバティックな「考証」作業の末、在地社会で語られてきた唯円＝大部の平太郎弟説は否定され、唯円＝小野宮禪念の息子説が誕生したのである。

もっとも、同時代の浄土真宗学僧のなかにも、先啓の「考証」作業に納得のいかない者はいた。既述の玄智は、心血を注いで完成させた浄土真宗史『大谷本願寺通紀』のなかで唯円についても触れ、以下のように指摘している。⁵⁵享保三年版『一期記』では、禅念坊という文字の右脇に「唯円父」と傍注が付される。しかし、この刊本には誤りが多く、「唯円父」という傍注も疑わしい。本来「唯善父」と書くべきところを、「唯円父」と書き誤ったのではないかと。なるほど、禅念坊に「唯善父」という傍注を付せば、読者の理解を助ける適切な解説となり得る。玄智の指摘は、きわめて妥当なものといえよう。

それでは、近代実証史学に酷似した「考証主義」の姿勢を貫く先啓が、唯円をめぐる強引ともいえるつじつま合わせを行ったのはなぜだろうか。もちろん、真摯な「考証」作業を行うからこそ、皮肉なことに自らの推論

に合致する享保三年版『二期記』の傍注に偶然行き着いてしまったというとらえ方も可能である。しかし、それとともに筆者は、先啓の「考証」作業が、『最須敬重絵詞』や『慕帰絵』など教団中枢によって記された史料を、疑うべからざるものとして進められている事実にも留意すべきと考える。⁵⁴『最須敬重絵詞』に唯円が登場することは既に検討したが、『慕帰絵』にも以下のように唯円について述べる箇所がある。⁵⁵

正応元年冬のころ、常陸国河和田唯円房と号せし法侶上洛しけるとき、対面して日来不審の法文にをいて善悪二業を決し、今度あまたの問題をあけて、自他数遍の談にをよひけり。かの唯円大徳は鸞聖人の面授なり、鴻才弁説の名誉ありしかは、これに対してもますます当流の気味を添けるとぞ。

『慕帰絵』のなかで唯円は、覚如に浄土真宗の教えを手ほどきした親鸞高弟として登場する。しかも、正応元年（一二八八）といえば、親鸞の死去から二十六年の歳月が流れている。この時点で唯円はかなりの高齢でなければ不自然であろう。先啓は浄土真宗東本願寺派に属する学僧であるから、本山お墨付きの聖教に描かれる右のような唯円のイメージが、しっかりと脳裏に刻み込まれていたはずである。このように想定すると、正応元年に若き覚如と面談し、翌年に六十八歳で没したという報仏寺・立興寺の寺伝の内容は、先啓が依拠していた『慕帰絵』の唯円イメージに良く当てはまるのである。だからこそ先啓は、寺伝が有する矛盾を鋭く批判しつつ、唯円没年〓正応二年・六十八歳説には固執し、唯円〓小野宮禪念の息子説を持ち出すことで、入門期の矛盾点を解決へ導いたといえる。厳しい表現を用いるなら、先啓の「考証」作業とは、先行する強いイメージを土台とし、その土台を崩さないように、収集した史料を継ぎ接ぎしていくものだったといえよう。

さて、先啓が二十四輩寺院に対して行った「考証」作業の内実について検討してみたが、ともあれ先行する巡

拝記録や参詣案内に比して、『大谷遺跡録』がきわめて異質な語りを用いていたことは明らかである。ただ、唯円ニ大部の平太郎弟説を例に取れば、元禄十三年（一七〇〇）の『拮聚抄』刊行以降、明和四年（一七六七）の『二十四輩参詣記』刊行に至るまで、繰り返し提唱され、在地社会に定着していたのは、間違いなくこちらである。安永八年の『大谷遺跡録』で唐突に登場した唯円ニ小野宮禪念の息子説は、はたしてどの程度の空間的広がりや、時間的持続性を持ち得たのだろうか。

『大谷遺跡録』の刊行が二十四輩寺院に与えた影響を考える上で、興味深い史料は『二十四輩巡拝図会』である。『二十四輩巡拝図会』は、浄土真宗西本願寺派の僧侶である了貞が文章を書き、そこに浮世絵師の竹原春泉齋が挿絵を加えたもので、享和三年（一八〇三）に前編五巻、文化六年（一八〇九）に後編五巻が刊行されている。僧侶の了貞によって著されているものの、人気戯作者の秋里籬鳥を著者とする『都名所図会』・『東海道名所図会』など先行する名所図会を意識した庶民向けの出版物である。⁵⁶ちなみに、江戸時代随一の貸本屋と称される大野屋惣八の蔵書目録には、この『二十四輩巡拝図会』も存在するが、前編・後編ともに置本三冊を揃えているのは注目される。⁵⁷置本とは、貸本に使う書物に破損・紛失などが生じた時のため、予備に置いている書物である。当然人気商品ほど置本は多めに揃えられるわけであり、『都名所図会』・『東海道名所図会』なら二冊、十返舎一九の『東海道中膝栗毛』なら各編四冊の置本が確認できる。これらと比較すれば、『二十四輩巡拝図会』の江戸時代当時における高い人気は明らかであろう。

さて、それでは「商業主義」を前面に押し出したこの『二十四輩巡拝図会』において、報仏寺はどのように描き出されたのか。以下に引用しておこう。⁵⁸

当寺ハ聖人の徒弟唯円大徳の開基也、旧唯円房と申ハ小野宮少将阿闍梨禅念房の息男にして大納言弘雅阿闍梨唯善大徳には異母の舎弟也、高祖聖人御帰洛の後、仁治元年十九歳にして聖人の御弟子と成しかバ千壽六歳入法
六十六歳入法これを招名を唯円とぞ賜りけり、性稟穎悟にして早く真宗の蘊奥を極め、頗諸弟に勝りしかバ、大部平太郎これを招請せしに、師命あつて辞する事を得ざれば、終に当国に下向し、此地に弘法の梵宇を興立し、是を泉慶寺と号し、専勸化あられしに、文永十一年千壽五十三歳上洛の折から所縁に依て和州吉野郡下市秋野川の辺に一字を営今の千壽六十八歳、已上大谷遺跡録によつて記す年二月六日終に下市立興寺に於て寂を千壽六十八歳、已上大谷遺跡録によつて記す示す

了貞が先啓の主張をほほそのまま引き写して右の文章を記しているのは、「已上大谷遺跡録によつて記す」という彼自身の言葉からも明白である。もつとも、了貞が典拠を明示しつつ自分の主張を展開しているからといって、先啓に憧れる「考証主義」の徒だったと推測するには無理がある。むしろ、『二十四輩巡拝図会』前編巻一の冒頭に記した以下の凡例が、了貞の心情を最も端的に示すものといえる。⁵⁹⁾

一、先に遺徳法輪集、御旧跡二十四輩記、大谷遺跡録有、又二十四輩巡拝記、参詣記、御旧跡図彙等、皆其靈場の伝記にして巡拝の便する書なりといへども、是に長きものは彼に短く前に充れば後に欠たり、今先書の載る所を皆集し国字俗文猶加るに図画を以てせるは童蒙婦女の視安からんが為なり

了貞は、先行する二十四輩の巡拝記録・参詣案内を次々列挙するが、それぞれの叙述には微妙な違いがあるという。そこで『二十四輩巡拝図会』には、とにかくそれらの叙述を網羅的に収録し、しかも平易な和文と挿絵ま

で付け加えたと自信を持って宣伝している。

先啓の『大谷遺跡録』とは、多くの史料を博搜しつつ、そのなかでどれが信頼できるものかを見極め、先行する巡拝記録・参詣案内の妥当性を検討する「考証主義」の成果であった。それに対して、了貞の目標は、名所旧跡に関わるエピソードを出し惜しみなく紹介し、庶民読者層の興味関心を引き出すところにあつたわけである。

唯円II小野宮禪念の息子説を取り上げた理由も、先啓の「考証」作業に得心したという以上に、他の巡拝記録や参詣案内にない目新しさに惹かれた側面が大きかったのかもしれない。ただし、『大谷遺跡録』の刊行から三十年後、『二十四輩巡拝図会』に先啓の主張が再録されたことは大きな意味を持つ。こうして唯円II小野宮禪念の息子説は、一学僧の個性的な主張を脱して、全国各地で話題に上るメジャーな伝説へと成長していったのである。

ここで少し話題を変えたい。了貞は、唯円II小野宮禪念の息子説を大きく取り上げたものの、先啓のような「考証主義」の信念を持っていたのではなく、むしろ徹底した「商業主義」で『二十四輩巡拝図会』を書き上げた。そこで『二十四輩巡拝図会』には、東西本願寺に属する学僧には評判の悪い宗祖伝『親鸞聖人正統伝』も良く引用されているし、そもそも出典の良く分からない伝奇的親鸞伝説も、時に登場する。そして、庶民受けするエピソードを貪欲に採用していく了貞の「商業主義」的精神は、先啓の「考証主義」にも劣らない影響を、報仏寺に対して与えることとなる。というのも『二十四輩巡拝図会』では、『大谷遺跡録』に依拠して報仏寺の歴史が紹介されるだけでなく、それより一回り小さな文字で以下のような平次郎伝説も紹介されるからである。⁽⁸⁾

唯円房の御事世に伝ふる所を聞に、彼平太郎が舍弟平治郎といふ者あり、性質勇猛剛腹にして神仏を信ぜず
(中略) 妻女何某なる者ハこれに引かへ (中略) 誠に二心なき信女なりしかば、聖人奇特に思しめされ御真

筆の名号を授与し給ひしに、平治郎の見ん事を憚り、常に櫛篋に入、朝暮に是を念じ奉りしが、平治郎かくとはしらで妻女のふるまひ心行ず、我に忍びて夜中何の所用かあらん、是必ず外に通へる密夫の有にこそと一途に思ひつめ、所詮討すて思ひをはらさんものとわざと宵より出かわして村はづれの木隠れに妻女のかへるを待わびけるこそ恐れけれ（中略）平治郎夫と見るより詞もかけず抜打に切付しが、肩先より乳の下まで切さげられ、憐れむべし妻女ハ一刀の下に息たえたり、平治郎ハしすましたりと独歎び其儘宿所へかへりけるが、いかなる事にか妻ハ恙なく（中略）平治郎ハ大に仰天し、何さま怪異の事也とおもひ、即ありし事もをつぶさに物語れば、妻もともに打驚き、奇異の思ひをなしけるが、さるにても日来念じ奉る御ほとけの我を救ハせ給ふにもやと彼櫛篋の名号を取出し見てあれば、不思議なるかな名号の横さまにきたるにぞ（中略）さしもの平治郎もかくまのあたり奇特を見て靈験肝に銘じつ、忽ち改悔の心を生じ、妻女とともに聖人の御坊に至り、終に御弟子と成りけるとなん、右身替りの名号と称し奉り、和州下市村立興寺第一の宝物たる事諸人のしる所なり

改めて確認するまでもないが、右に引用したのは、平次郎＝大部の平太郎弟をめぐる伝説である。『二十四輩巡拝図会』では、唯円＝小野宮禪念の息子説が支持されていたはずだから、了貞は前後矛盾する叙述を臆面もなく併記していることになる。また、こちらも改めて確認するまでもなく、了貞が小さな文字で控えめに紹介したこの平次郎伝説こそ、津本陽が『無量の光』に引用した身代わり名号伝説である。元禄十三年の『据聚抄』を皮切りに、商業出版の流通網に乗って次々と刊行された二十四輩の巡拝記録や参詣案内のなかで、平次郎女房身代わり名号伝説が紹介されることはなかった。また、『親鸞聖人正統伝』など同じく商業出版の流通網に乗った宗

祖伝のなかにも、身代わり名号伝説は登場しない。文化六年刊行の『二十四輩巡拝図会』こそ、身代わり名号伝説を発信した初めての出版物であった。

それでは、了貞ほどのような史料に依拠して、身代わり名号伝説を紹介したのだろうか。残念ながら現時点で明確な回答は示し得ない。わざわざ身代わり名号を下市立興寺の宝物としているので、報仏寺ではなく立興寺の寺院縁起に基づいたと考えるのが、ひとまず穏当な推測であろうか。もつとも、典拠史料の解明以上に、身代わり名号伝説が文化六年段階で唐突に登場した事実こそ、重要な論点だともいえる。堤邦彦によれば、江戸時代中期以降、掛幅絵を用いた絵解き説法に象徴される大衆化した庶民教化が地方寺院で行われるようになり、それに伴って高僧伝や寺院縁起も一気に伝奇的・娯楽的性格を強めたとされる⁽⁶¹⁾。身代わり名号伝説もまた、こうした流れのなかでようやく江戸時代後期に登場したのである。

ちなみに、寺院縁起といえば、特定の土地に強く結び付いたものとみられがちだが、実際には人口に膾炙した先行する物語を、特定の土地へ付会させて創り上げられることも多い⁽⁶²⁾。それでは、身代わり名号伝説の場合はどうであろうか。西国三十三観音の札所として名高い穴太寺の本尊は、以下のような身代わり仏としての由来を有している。宇治宮成という悪評高い人物が、仏師に観音像の造立を依頼した。ところが、完成に及んで禄物が惜しくなった宮成は、山中にて仏師を待ち伏せ、射殺してしまう。不思議なことに射殺したはずの仏師は無傷で、新造の観音像に矢が刺さっていたため、宮成は菩提心を起こし、これ以後熱心な仏教信者となった。なお、穴太寺の身代わり観音伝説はバリエーション豊かで、宮成とは対照的な篤信者である妻女が観音像の造立を勧めるパターンもあるし、仏師が刀で袈裟斬りにされるパターンもある。さらに、懐に忍ばせていた観音の御影が、ずた

ずたに裂けるパターンまで存在しており⁽⁶³⁾、身代わり名号伝説との類似性は高い。また、京都粟生の光明寺に伝わる類焼け釈迦伝説だと、放逸無慚な水次郎が登場し、托鉢を迫る僧侶に火箸を押し当てたところ、お堂の釈迦像に焼け痕が付く⁽⁶⁴⁾。『沙石集』に載る阿弥陀の利益譚も、やはり衆生に代わって阿弥陀像の頬に焼け痕が付く話である⁽⁶⁵⁾。

こうしてみると、極悪人が仏の代受苦を目の当たりにして、劇的な回心を遂げる話は、寺院の開創や靈宝の由来を述べる際の最もオーソドックスな「型」の一つであった。現時点で、報仏寺に伝わる身代わり名号伝説の源流が何であったかを、突き止めることはできていない。ただ、「商業主義」を前面に押し出した『二十四輩巡拝図会』にとって、身代わり名号伝説は、確かに読者受けが期待できるものであり、収録されるべくして収録されたエピソードだったといえる。

さて、振り返ってみると『大谷遺跡録』刊行以前の報仏寺をめぐる語りは、大部の平太郎の弟である平次郎による開創と、親鸞真筆と伝えられる光明本尊の所持という主に二つの要素から成り立つシンプルなものであった。ところが、「考証主義」を信念に掲げる先啓は、唯円を小野宮禅念の息子であると主張し、報仏寺をめぐる語りに大きな変容を強いていった。さらに『二十四輩巡拝図会』が刊行されると、その「商業主義」的な目論見により、報仏寺にはまた新たな伝説が加えられることになった。すなわち、平次郎女房身代わり名号伝説である。寺院縁起は、あたかも連続と継承されてきたかのように語られる。しかし、報仏寺をみれば明らかのように、「考証主義」の台頭や「商業主義」の隆盛といった価値変容は、名所旧跡をめぐる語りにも影響を与えており、元禄年間（一六八八〜一七〇四）と文化年間（一八〇四〜一八一八）では、その構成要素が劇的に変化して

いたのである。

四、名所旧跡をめぐる語りと在地社会

ここまで報仏寺をめぐる語りだが、領主権力の施策や社会の価値変容に影響を受けつつ、次々と書き替えられていく様相を追ってきた。ただし、依拠した史料の多くは学僧が記した巡拝記録や参詣案内であったため、最後に報仏寺自らが発信した略縁起を紹介して、本稿の考察を締め括りたい。⁽⁶⁶⁾

抑当寺開基唯円大徳の俗姓ハ、人王五十代桓武天皇の後胤葛原親王十二代の末孫北条修理之介平芳将の次男北条平次郎則義なり、然るに此平次郎生れつき放逸にして更に仏法の名字をしらず（中略）然るに其妻ハ夫にことかわり、兄平太郎のすゝめに依て祖師聖人の御教化を信じ、専ら仏法随喜の心深く厚代無我の信者なり（中略）聖人其志の深き事を感じさせられ、則十字の御名号を御染筆在して彼の女房に玉ハリ（中略）平次郎帰り来て内の様子をうか、へハ、奥の一間に女房ハ書たるものに打むかひ一人り言して余念なくながめて居る体見るよりも夫ハ忽ち疑ひおこり、密夫の姪書と心得て（中略）悪き女の仕業かな、今ハ了管なりがたし、観念せよと云より早く腰に差たる山刀抜手も見せず切かくれば、日比凝たる邪見の刃彼女房の肩さきより乳の下まで切こまれ、一声さげ非業の最後血に転びてぞ息たへたり（中略）而て良暫くありて女房ハ夢の覚たる心地して起上り、血にまろびたる我姿切殺されしと思ひしに少の怪我もなき事ハこハ何事とあやしミてよくく見れハ、懐より流るゝ血しほに心付おし肌抜て改め見れハ勿躰なや、御名号帰命尽十方無碍

光如来の帰命の二字よりけさがけに切れさせられ血しほに染せ玉へるを見るより、女房狂気の如く打驚き天に仰き地に転ひ、いかなる大悲の御恵にて未来ばかりか此世から斯る御恩を蒙るとハ冥加に余る御慈悲ぞと心も言も絶はて、南無阿弥陀仏と伏しづむ（中略）爰に平次郎黙然として居たりしが宿善の時至りけん（中略）平次郎立所に回心懺悔して御弟子となり、二十四輩の其一人り常陸国河和田の唯円大徳是なり、則聖人面授口決にして真宗安心の規範を躡しけり、而て正応元年八月八日九十六歳にして終に往生の素懐を遂にけり、夫より已来血脈相承して今に伝来する平次郎女房身代り名号なり、慕婦絵詞に曰く、常陸国河和田の唯円大徳と号せし法侶上洛しけるとき対面して日来不審の法門に於て善悪二業を決し今度あまたの問題をあげて自他数辺の談に及びけり、彼唯円大徳ハ親鸞聖人の面授なり、鴻才別説の名譽ありしかハ是に対しても益当流の気味を添けるとぞ云々、其外歎異鈔・（敬力）教重絵詞等の聖教に其徳を揚玉へり（後略）

最初に確認しておく、この略縁起は作成年代が不明である。木版一枚刷りの略縁起は、早いものなら元禄享保年間（一六八八〜一七三六）には作られているため、（67）作成年代を早期に想定すれば、『拮聚抄』や『遺徳法輪集』が詳述しなかっただけで、報仏寺には連綿と語り継がれる身代わり名号伝説が存在したと主張することも一応可能である。もつとも、その可能性はきわめて低い。というのも、『遺徳法輪集』が「已上三彙」と数を限つて紹介した報仏寺の霊宝に、略縁起で語られる十字名号は含まれていないからである。

さらにいえば、この略縁起の最後には『慕婦絵』・『最須敬重絵詞』・『歎異抄』などが列挙され、本山お墨付きの聖教に依拠するかたちで、叙述の権威付けが行われる。『大谷遺跡録』で用いられていたような「考証主義」の作法が、ここでは忠実に守られている。しかも、先啓は注目していなかった『歎異抄』まで、唯円の偉大さを

証明する聖教として紹介されているのは興味深い。佐藤正英によれば、河和田の唯円と『歎異抄』を関連付ける言説は、天明二年（一七四二）に刊行された玄智著『浄土真宗教典志（三卷本）』で初めて確認され、天保十三年（一八四二）成立の了祥著『歎異抄聞記』で明確な主張となる。しかも、それらは江戸時代において主流の見解ではなく、了祥の主張が大々的に注目を浴びたのは明治以降のことである。⁶⁸『慕帰絵』・『最須敬重絵詞』や『歎異抄』を持ち出して、「考証主義」的に唯円開基の報仏寺を権威付けるこの略縁起は、江戸時代後期になって作成されたと考えるのが妥当であろう。伝奇的・娯楽的な略縁起によって参詣客を誘う「商業主義」の時代に、報仏寺もまた、時代の流れに乗って身代わり名号伝説を導入したわけである。その際、『二十四輩巡拝図会』が参照されたのか、下市立興寺の寺院縁起が参照されたのか、全く別の元ネタが存在したのかは、現時点では不明といわざるを得ない。

なお、より細かく検証すると、この略縁起には、『大谷遺跡録』を意識して対抗的に書かれたとおぼしき箇所も確認できる。すなわち、唯円が正応元年（一二八八）に九十六歳で没したとする箇所である。既に確認した通り、『大谷遺跡録』では、唯円の没年は正応二年・六十八歳であったと記され、しかもこの情報は立興寺・報仏寺の寺伝によるものとされる。そして、没年が右の通りであっても十九歳の唯円が在京中の親鸞に入門できるように、先啓は唯円＝小野宮禪念の息子説（唯円京都出身説）を提唱したわけである。

それでは、他のどの著述にも登場しない没年九十六歳説を、報仏寺が略縁起のなかに入れ込んだのはなぜだろうか。先行する『大谷遺跡録』を読み、その主張を意識していたためというのが、筆者の仮説である。というのも、報仏寺にとってみれば、若き平次郎＝大部の平太郎弟が関東で親鸞に入門したというエピソードは、長く守

り抜いてきた地域伝承であった。ところが、江戸時代後期には寺院縁起にまで「考証主義」的な正しさが求められるようになったため、唯円の没年を六十八歳にすると、十九歳を迎える仁治元年（一二四〇）に、関東で親鸞に入門したとは主張できなくなる。そこで、唯円を大変な長寿の僧侶とすることで、十九歳で関東在住の親鸞に入門し、五十三歳で京都在住の親鸞に給仕しても不自然でなくなるよう、縁起の語りを調整し直したのである。

さて、報仏寺の略縁起をみると、江戸時代後期に盛行した多くの略縁起同様、参詣客の気を引く派手な霊宝の喧伝が如実に確認できる。ただし、「商業主義」に徹した『二十四輩巡拝図会』の融通無碍な編纂姿勢と異なり、報仏寺の略縁起には、そこに在地寺院のアイデンティティを込めようとするこだわりもみられる。すなわち、『大谷遺跡録』で採用され、『二十四輩巡拝図会』にも受け継がれた唯円＝小野宮禅念の息子説は、ここでは決して採用されない。それどころか、報仏寺の略縁起で大々的に喧伝されるのは、唯円＝大部の平太郎弟説（唯円関東出身説）であり、「考証主義」の攻勢にも耐え得るように、唯円没年の改変まで行われている。もっとも、この略縁起の語るところをそのまま信じるなら、九十六歳になった唯円が、関東からはるばる上京して若き覚如の疑問に答えたことになるわけで、近代実証史学の徒であれば、そこに寺院縁起特有の荒唐無稽さを読み取ってしまうのは当然であろう。ただ、本山お墨付きの聖教に絶対的な信頼を寄せつつ、その叙述に齟齬しない唯円＝小野宮禅念の息子説を強引に導き出した『大谷遺跡録』と、地域伝承に絶対的な信頼を寄せつつ、その語り口が破綻しない唯円没年九十六歳説を導き出した報仏寺の略縁起とは、どの史料を基軸とするかで決定的な違いをみせつつ、「考証」作業そのものは類似するところが多い。「商業主義」的な娯楽性を追求して身代わり名号伝説を取り入れつつ、地域アイデンティティの軸となるべき語りは捨てず、なおかつ「考証主義」的な叙述の整合性

にも配慮を示す。報仏寺の略縁起は、近世社会の価値観を多層的に取り込んで創り上げられていたといえよう。

おわりに

最後に、今回取り上げた報仏寺に関する語りの変容を、現代社会における名所旧跡創出のあり方と比較することで、考察の締め括りとしたい。

本稿で明らかにした通り、報仏寺が親鸞高弟開基の寺院として確固たる地位を確立するに当たっては、水戸藩の宗教政策や、藩主光圀の地域秩序構想が、大きな影響力を有していた。このような名所旧跡創出の背景には、支配領域の地理的掌握を目指す幕藩領主の全般的な志向性があったと考えられる。⁽⁷⁰⁾ 現代社会において、ユネスコや日本国政府は、政治的中立を標榜しつつ、⁽⁷¹⁾ 世界遺産や国宝を認定するわけであるから、我々が幕藩領主による名所創出に、前近代的な暴力性を感じ取るのは、あながち間違いではない。ただし、共同性の核となる伝統が最も精力的に創出されたのは国民国家の成立期であり、日本においても、明治政府は国民性の涵養を目標に掲げ、史蹟・名勝の保存に力を尽くしていった。⁽⁷²⁾ そこで、本稿では論じ切られなかったものの、近世的な名所旧跡の伝統が、近代に至っていかに継承され、⁽⁷³⁾ 改変されたかは、重要な論点となるわけである。もちろん、権力による名所旧跡の創出という点ばかりを強調するのも一面的である。一連の由緒研究が明らかにしたように、在地社会の諸集団もまた、幕藩領主に由緒を書き上げて特権（本稿の例でいえば寺領や除地）の確保に努めた。⁽⁷⁴⁾ その際に幕藩領主と在地社会の間で引き起こされる種々の駆け引きや葛藤・協調こそ、本稿で最も描き出したかったものであるが、史料の制約もあり、十分な考察ができたとはいえない。今後の課題である。

また、「考証主義」や「商業主義」など近世社会に生じた新たな価値観が、幕藩領主によるてこ入れ以上に、名所旧跡へ影響を及ぼしていることも、本稿で強調したところである。このうち「商業主義」の影響は、現代人にとっても理解しやすい。というのも、現代のパワースポットやインスタ映えスポットは、ユニスコによる認定や文化人による称賛とは必ずしも関係しないところでブームになり、一気に観光資源へと化していくからである。江戸時代の名所旧跡も、時として領主権力による認定や伝統に基づく権威付けとは無関係に、娯楽性を頼みとして発展していく。もちろん、現代社会における発信の広範さとは比ぶべくもないが、 magari なりにも商業出版が成立していた江戸時代において、「商業主義」は間違いなく名所旧跡の価値を左右する大きな要素であった。

他方、名所旧跡をめぐる旧来の語りに大きな変容を強いた「考証主義」は、現代社会においてどのような存在感を示しているだろうか。現代人にとっても、学術的な価値が認められている名所旧跡は、確かに魅力的なものである。ただし、そのみが名所旧跡の価値を保証するわけではない。ここで、「真正性 (authenticity)」をめぐる岡本亮輔の議論を参照してみたい。岡本によると、真正性とは多くの人が共有し得る本物らしさのことである。例えば、復元天守であっても、建造当時の立地や素材を検証しつつ復元されたものであれば、その真正性は多くの人から承認される。もともと、現代社会は宗教の世俗化によって名所旧跡を認定する寺社・教会・教団などの影響力が低下し、その一方で、強い権威を持たない集団が広範に情報を発信できるようになった時代であるから、真正性がきわめて主観的に主張されることもあり得る。岡本は、主観的真正性によって成り立つ名所旧跡の典型的として、青森県三戸郡新郷村で発見された「キリストの墓」を挙げている。

以上のように、多様な価値観に依拠して喧伝される現代社会の名所旧跡と比較した場合、本稿で取り上げた名

所旧跡の多くは、仏教教団の揺るがぬ權威に依存するかたちで成り立っていることが分かる。例えば、先啓が『大谷遺跡録』を著し、あれだけ強気で地域伝承に対する否定的主張を行い得たのは、彼の「考証主義」が本山お墨付きの聖教に依拠して進められていたからに他ならない。しかも、日本の伝統的な名所（ナドコロ）は、古歌にどれほど詠まれたかといった古典教養に基づいて形成されてきたわけであり、⁽⁷⁶⁾ 出典を明示する「考証主義」の作法に馴染みやすいものでもあった。もともと、既述の通り江戸時代には、学僧の批判を受けつつ「商業主義」的な娯楽性を頼みとして発展していく名所旧跡も存在したし、「考証主義」によって否定されかけた寺院縁起（本稿の例でいえば、河和田の唯円＝大部の平太郎弟説）が地域アイデンティティを盛り立てる語りとしてよみがえることもあり得た。名所旧跡を創り上げていく權威は、江戸時代においても決して一元的なものではなく、既に多様性を帯びつつあったのである。

最後に蛇足ながら付言しておく、本稿では実証史学の手法に則り、報仏寺の寺院縁起が生成される過程に様々な検討を加えてきた。ただし筆者は、『大谷遺跡録』で先啓が行ったように、寺院縁起の虚偽性を暴露して「正しい由緒」を語り直したかったわけではない。むしろ、長い年月の間に様々な価値観を取り込み、多層的に構成されているからこそ、寺院縁起は貴重な文化遺産なのである。研究者が歴史資料としての寺院縁起に向き合う時にも、ただ荒唐無稽さを拒絶するのではなく、多層的な構造に切り込んで寺院縁起の豊かな歴史性を解き明かす必要がある。最後にこの点を強調して、本稿のつたない考察を終えたい。

〔註〕

- (1) 五木寛之『親鸞』上・下巻（講談社、二〇一〇年、文庫版は二〇一一年）、同『親鸞 激動篇』上・下巻（講談社、二〇一二年、文庫版は二〇一三年）、同『親鸞 完結篇』上・下巻（講談社、二〇一四年、文庫版は二〇一六年）。
- (2) 津本陽『無量の光』上・下巻（文藝春秋、二〇〇九年、文庫版は二〇一一年）。
- (3) 『無量の光』文庫版上巻一八～二三頁。
- (4) 『親鸞聖人関東ご旧跡ガイド』（本願寺出版社、二〇一二年）四〇～四二頁。
- (5) 平川新『伝説のなかの神』（吉川弘文館、一九九三年）。
- (6) 羽賀祥二『史蹟論』（名古屋大学出版会、一九九八年）、岩橋清美『近世日本の歴史意識と情報空間』（名著出版、二〇一〇年）。
- (7) 堤邦彦『江戸の高僧伝説』（三弥井書店、二〇〇八年）。
- (8) 原淳一郎『江戸の旅と出版文化』（三弥井書店、二〇一三年）、堤邦彦・徳田和夫編『遊楽と信仰の文化学』（森話社、二〇一〇年）。
- (9) 沙加戸弘『真宗関係浄瑠璃展開史序説』（法蔵館、二〇〇八年）。
- (10) 「開基帳」全十五冊（『彰考館文庫』、なお内訳は鎮守二冊、天台宗一冊、真言宗五冊、臨済宗・曹洞宗一冊、浄土宗一冊、一向宗一冊、日蓮宗一冊、時宗一冊、山伏一冊、行人一冊）。
- (11) 中根和浩『二十四輩考』（圭室文雄・大桑斉編『近世仏教の諸問題』雄山閣出版、一九七九年）。なお、覚如が選定したと伝えられる『二十四輩牒』のなかに、河和田の唯円の名前はみえない。つまり、唯円は狭義の二十四輩に含まれない人物なのだが、二十四輩の巡拝記録や参詣案内は、広く全国各地の由緒寺院を取り上げる傾向が強いため、報仏寺に関する記録も残されているわけである。

- (12) 妻木直良編『真宗全書第六十五卷』（藏経書院、一九一三年）六一〜九五頁。
- (13) 同前書九六〜二〇二頁。
- (14) 同前書二二二〜三三四頁。
- (15) (16) 閲覧は筆者架蔵本によった。
- (17) 渡辺信和「二十四輩巡拝とその案内書」〔巡礼記研究〕四、二〇〇七年。
- (18) 註(12) 前掲書一二〜四一頁。
- (19) 『真宗新辞典』（法蔵館、一九八三年）一五四頁によると、光明本尊とは「真宗における原初の本尊。中央に九字・十字・六字等の名号を大書し、名号から放射状の光明を描き、その中に釈迦・弥陀の二尊、三国の高僧、聖徳太子その他の諸師を図画したもの。」とされる。
- (20) 築瀬一雄『社寺縁起の研究』（勉誠社、一九九八年）七四八〜七五一頁。
- (21) 註(7) 前掲書二八一〜三二八頁。
- (22) 註(12) 前掲書一二四頁。
- (23) 澤博勝「道場主」（高椋利彦編『シリーズ近世の身分的周縁第一巻』吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- (24) 辻善之助『日本仏教史第八卷』（岩波書店、一九五三年）三三一〜三三六頁。
- (25) 『水戸市史 中巻(二)』（水戸市役所、一九六八年）八三六〜八七六頁、圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』（評論社、一九七一年）一〇七〜一三二頁。
- (26) 『水戸市史 中巻(二)』六四頁。
- (27) 尾藤正英『江戸時代とはなにか』（岩波書店、一九九二年）。
- (28) 長谷川匡俊「瓜連常福寺檀林と水戸藩の諸檀林」（地方史研究協議会編『茨城県の思想・文化の歴史的基盤』（雄山閣出版、一九七八年）。
- (29) 西村玲『近世仏教論』（法蔵館、二〇一八年）五〜七九頁。

- (30) 『水戸市史中巻(二)』四四〇～四九頁。
- (31) (32) 註(10)に同じ。
- (33) 重松明久『覚如』(吉川弘文館、一九六四年)二三八頁。
- (34) 註(33)前掲書九一～一二七頁。
- (35) 註(20)前掲書七三八～七四一頁。
- (36) ただし、東本願寺は、自宗僧侶の育成を京都の学寮に一元的に担わせていたので、願入寺が水戸藩領内で地方檀林としての機能を有することはなかった。
- (37) 鈴木暎一『徳川光圀』(吉川弘文館、二〇〇六年)。
- (38) 徳川圀順編『水戸義公全集下巻』(角川書店、一九七〇年)五五～八八頁。
- (39) 「真宗初期遺跡寺院史料の研究」(『同朋学園仏教文化研究所紀要』七・八、一九八六年)四二二～四二四頁。
- (40) 註(12)前掲書一三四～一四〇頁。
- (41) なお、杉本史子『領域支配の展開と近世』(山川出版社、一九九九年)は、土地の実状掌握を領主権力による支配権行使の一環としてとらえている。そうであれば、徳川光圀が水戸藩領で行った名所旧跡の創出も、必ずしも彼の個性に起因するものではなく、むしろ江戸時代の藩領社会でみられた一般的な出来事であるといえよう。
- (42) もっとも、圭室文雄「備前国金山寺の上訴について」(『下出積與編』『日本史における民衆と宗教』山川出版社、一九七六年)が、岡山藩の寺院整理に対する寛永寺の抗議を紹介しているように、領主権力が仏教諸本山の意向を完全に無視して自領の寺院を破却できたというわけではない。
- (43) 註(12)前掲書四三六～四五〇頁。
- (44) 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』(法蔵館、二〇〇七年)八六～一一六頁。
- (45) 引野亨輔「近世真宗僧侶の集書と学問」(『書物・出版と社会変容』三、二〇〇七年)。
- (46) 註(12)前掲書四四四～四四五頁。

(47) なお、『拮聚抄』や『遺徳法輪集』を見る限り、報仏寺に唯円の年齢を明示する由緒は残されていないように思われる。天旭や宗誓が詳しい紹介を省いた可能性も考えられるが、ここではひとまず、平次郎を平太郎の弟とする箇所が、「報仏寺の説」で、年齢を明示した唯円の経歴は「立興寺の説」であると理解しておきたい。

(48) 塩谷菊美『真宗寺院由緒書と親鸞伝』（法蔵館、二〇〇四年）三〇八―三五頁。

(49) 註(33) 前掲書三〇―七九頁。

(50) 石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成第一巻』（同朋舎、一九八三年）九六―四頁。

(51) 閲覧は龍谷大学図書館貴重資料画像データベース「龍谷蔵」によった。

(52) 閲覧は新潟大学古文書古典籍コレクションデータベースによった。

(53) 細川行信編『真宗史料集成 第八巻』（同朋舎、一九七四年）四五―七七頁。

(54) なお、報仏寺について述べた箇所、先啓は『最須敬重絵詞』や『慕婦絵』に直接言及してはいない。ただし、『大谷遺跡録』全体をみると、両書は何度も典拠史料とされており、先啓は当然これらの内容に精通していたと考えられる。

(55) 註(50) 前掲書九三〇―九三一頁。

(56) 註(53) 前掲書三四―四〇頁。

(57) 柴田光彦編『大惣蔵書目録と研究 本文篇』（青裳堂書店、一九八三年）六二―二頁。

(58) 註(53) 前掲書八九〇頁。

(59) 註(53) 前掲書七五〇頁。

(60) 註(53) 前掲書八九〇―八九四頁。

(61) 堤邦彦『絵伝と縁起の近世僧坊文学』（森話社、二〇一七年）七八―一二四頁。

(62) 引野亨輔「偽書の地域性／偽証の歴史性」（『福山大学人間文化学部紀要』五、二〇〇五年）では、後鳥羽上皇に仕える女官でありながら、法然高弟の説法に感化されて剃髪したという松虫・鈴虫の伝説が、文化五年（一一八〇）

になつて唐突に広島藩領生口島の真言宗寺院光明坊と結び付けて語られ始める経緯を、考察している。

(63) 中前正志「揺らく檀那」『女子大國文』一三六、二〇〇四年。

(64) 『仏教説話集成一』(国書刊行会、一九九〇年)四五七～五一九頁。

(65) 『沙石集上巻』(岩波書店、一九四三年)六四～六六頁。

(66) 註(20)に同じ。

(67) 久野俊彦・時枝務編『偽文書入門』(柏書房、二〇〇四年)二七二頁。

(68) 佐藤正英『歎異抄論註』(青土社、一九八九年)三八～四四頁。

(69) ただ、正応元年八月に没したのでは、同年冬に上京して覚如と面談したという『慕婦絵』の叙述と齟齬を生じてしまう。『慕婦絵』を直接引用までしているこの略縁起において、正応元年八月没年説が堅守された理由は、現時点では不明といわざるを得ない。ちなみに、筆者架蔵の「平次郎女房身代り名号略縁記」(近代活版刷り)でも、唯円の没年を九十六歳とする語りは受け継がれている。

(70) 白井哲哉『日本近世地誌編纂史研究』(思文閣出版、二〇〇四年)。なお、菊池勇夫「競い合う歌枕(名所)」(若尾政希・菊池編『江戸』の人と身分五)吉川弘文館、二〇一〇年)では、名所旧跡の正統性をめぐる仙台藩と盛岡藩の競合状況が取り上げられており興味深い。

(71) 無論、これらの機関がどの程度「中立性」を確保できているかという議論はあり得る。また、岡本亮輔「聖地巡礼」(中央公論新社、二〇一五年)が指摘しているように、世界遺産認定に当たってグローバルな基準が導入されると、ある文化遺産のローカルな価値が「暴力性」を伴って否定・改変されることもあり得る。

(72) 高木博志『近代天皇制の文化史的研究』(校倉書房、一九九七年)。

(73) 羽賀祥二『史蹟論』(名古屋大学出版会、一九九八年)。

(74) 大友一雄『日本近世国家の権威と儀礼』(吉川弘文館、一九九九年)、井上攻『由緒書と近世の村社会』(大河書房、二〇〇三年)。

(75) 註(71) 前掲書二二三～一五〇頁。

(76) 加藤貴「江戸名所案内の成立」(瀧澤武雄編『論集中近世の史料と方法』東京堂出版、一九九一年)。

本研究はJSPS科研費16K03037の助成を受けたものです。

“The Creation of Historic Sites in Communities during the Edo Period
—Authority, Tradition, and Entertainment—”

HIKINO Kyosuke

This article explores the mechanisms by which historic sites were created during the Edo period. To accomplish this, I analyzed the founding histories (*engi*) of Jodō Shinshū temples located in the Mito domain. General speaking, most temple histories are thought to have been handed down without interruption or change. However, in the Edo period, as a result of feudal lords starting to acquire geographical knowledge of the lands they ruled, some temples became historic sites with histories that were quickly created. Then, during the middle years of the Edo period, there was a growing tendency to seek historical accuracy in such records. Learned priests also appeared who wrote down long-held traditions based on reliable historical source. Interestingly, a commercialist trend also became evident at the same time, and episodes with elements of entertainment were added to the temple histories with the aim of attracting a large number of pilgrims. Yet, historical accuracy tended to be required even as entertaining qualities were sought. Thus, the temple histories incorporated a variety of values and were constructed in a multilayered fashion. When treating these temple histories as historical resources, scholars need to carve into that multilayered structure to pursue their analyses.